

開発と仏教福祉について

—人間関係としての福祉をめざして—

はじめに

自然科学の発達が、人間の生活の幾多の領域を便利にして来たことは事実である。科学技術の発達による機械の大量生産によって、それが廉価となり、広く普及して、誰でもコンピュータを家庭に持つことができるようになった。機械は人間の筋肉労働力の代りをしてくれる許りではなくて、頭脳の働きの代りもしてくれる。(電気計算機は短時間に能率よく、正確に計算してくれる)。医学の進歩によって、寿命が延び、臓器の移植によって、難病が克服されて来たことも否めない。このような機械技術の発達によって、

管 井 大 果

(佛敎大学講師)

現世における生活が豊かになり、幸福になった事例は多々あって、人間は科学技術の力によって、一直線に天国を目指して邁進しているかのようである。

しかし他方において、科学技術は多くの公害、汚染(pollution)を生み出し、第二次大戦後、六十余回を数えるといわれる戦争や紛争を促進する力ともなってきた。そして原子(核)物理学の発達が、大量殺戮兵器の開発となつて、人類絶滅の恐怖を生み、人類を不安のどん底につき落している。現代のコンピュータ化(computerization)、電子工学化(electronics)は、人間の生活を便利にして来た許りではなくて、人間の物件化や、人間疎外(alienation)

(freudung)を引き起していることも事実である。

元来、科学技術は飽くまで人間生活の幸福や福祉のために人間が用いる有効な道具であり、手段である。従って国連大学学長のスジャトモコ (Soedjatmoko) は、「人間開発」(human development) の必要性を強調して、「人間開発とは、人間が自己の無力感と他者依存から解放された自由人になるという意味における人間的成長 (human growth)⁽¹⁾」のことであって、これがなくては、貧困者だけではなくて、富める人々も非人間化し、その意味において現代は貧困化しつつある時代である、と警告している。

しかし科学による物理的開発は今後共にますます盛んにならなくてはならない。未だ解らないことで、科学の探究によって明らかにしなくてはならない事柄が多々あるからである。

従ってジョン・ネイスビッツ (John Naisbitts) は、ハイ・テック (high tech) とハイ・タッチ (high touch) の共存をとらえた。⁽²⁾ たとえば今日、最新鋭の医療機器を備えた病院が、ホスピスの部門を設置し、病室の壁の色で、

患者に暖かい雰囲気を感じさせようとし、ヴォランティアによる、より人間味のある看護を心掛けて⁽³⁾いる。会社では、その組織は一つの社会機構であり、装置であるが、従業員の人間関係 (human relations) を重視し、従業員の参与性を評価して、そのアイデアを募っている会社もある。

自然科学的思维のルーツ

近代西洋思想の根底には、理性 (reason, Vernunft) とそれによる自然科学的思维がある。その思维の機能は、分別によって物事を理解する (understand, Verstehen) ことであるが、物を分けることは、それを対立的にとらえることである。そのような西洋近代思想の分析的思维のルーツはどこにあるか。それはルネ・デカルト (René Descartes, 1596—1650) である。彼によれば、正確な知識はその内容にあるのではなくて、方法にあり、数学的な論証法が最も確実な知識を得る方法である。すなわち、疑いする一切のもの、たとえば神の存在や、数学で取り扱う内容等はすべて疑いうるから、それらをすべて疑ってみる。

しかし疑う我が在るといふ事実だけは疑うことができない。

従つて彼は有名な「我思うゆえに我在り」(Ergo cogito ergo sum; Cogito ergo sum)といふ命題を掲げた。我の認識は最も確實で明晰である。その絶対的に確實な認識に到るためには全面的懷疑が方法的(学問的)に必要である。「有は無から生ずることはありえない」から、「原因の中に既にその結果と同一の実在性がなくてはならない」。すなわち我は自己同一的意識であり、認識主体であると考えた。

しかし疑う我は、疑っている限り、完全者ではなくて、有限者である。有限者から無限の完全者の觀念は起りえない。完全者の觀念の原因は、神という完全者そのものである。

他方、人間は感性を通して物体の表象をもつ。すべてのものには原因がある筈であるから、物体の表象にもその原因がなくてはならない。物体の表象は、人間の思惟や意志によって作り出すことはできないから、それは人間の外にあり、その原因は物体そのものに在るのでなくてはならない。

い。

我の中の觀念表象としての精神と物体は実体(substantia)である。実体とは他に依存せずに、それ自身で存在するものであるが、人間の精神と物体という実体は、被造物として神に依存するから、それらは有限実体である。絶対的に独立自存して、実体の名に値いするものは神だけであつて、神は無限実体である。精神の属性は思惟(cognitatio)であるから、それは思惟実体であり、物体の属性は延長(extensio)であるから、それを延長実体であるといふ。⁽⁴⁾すなわちデカルトは、神と人間、精神と物体の二元論の分析的思惟に立ち、それによってその後の自然科学の発展に大きな影響を与えた。

大乘仏教の慈悲

デカルトが開いた近代西洋の分析的な物事の理解に対して、仏教は分けるという理解の方法をとらず、「無分別智」を説く。すなわち大乘仏教の創始者、龍樹(Nāgārjuna C. 150—250)は、『中論』第一章第一偈に四種不生論を

論じた。四種不生論とは、諸法は、如何なものにおいても、

何処においても、決して(1)自我から生ずるものではない。

(2)それは他者から生ずるものでもない。(3)共因生もない。

(4)無因でもない、というものである。すなわち(1)自我を原因とすることは、現に既に自体をもって存在するものが、

更に自体をえるために生じてそれをその結果とすることであるが、それは矛盾である。これはサーンキヤ派の「因中

有果論」を駁したものであるが、自在神の批判でもある。

(2)他者を原因とすることは、結果のものが生起する前に存在をもっているならば、他者からの生起が可能であらうが、

それが既に存在しているならば、更に生起する必要はないことになる。これはヴァイシシカ派への批判である。(3)

自因他因の合作としての共因生論であるが、因も果も否定されているから、それは世間の秩序が無視されることになる

という。これはジャイナ教を批判したものであって、ジャイナ教は「自(精神的なもの)と他(物質的なもの)の両

因から世間が生成される」と説いたが、これは両因が否定されているのであるから、結局、唯物論となり、道德的に

は虚無主義となる。虚無主義に固執するならば、実体があるとして、分別する議論と同様の矛盾を伴うことになる。

不生とは内にも外にも物が在るとしない、分別の不生であって、空性(Sūnyatā)のことである。空性とは真如の

相(takana)であるが、それは知覚の対象として与えられている。空性の内容は、(1)他者の指示によって理解すべきものではない。(2)寂静である。(3)議論のために、議論に

よって議論すべきではない。(4)無分別である。(5)物に別異はなく、皆平等一味であり、それが真実相である、ということである。

空性は虚無主義ではなくて、縁起である。龍樹は「生ずることなく滅することなく、断ならず常ならず、一ならず

異ならず、来ることなく去ることなく……諸を寂滅せしめる吉祥なる縁起⁽⁵⁾」と述べ、「これがあるとき彼がある。こ

れが起るとき彼が起る⁽⁶⁾」という相依相関的な縁起の在り方を説いている。中観とか中道という「中」とはそのところを指している。すなわち中は空であり、縁起である。

縁起は「自利即他利」である。自利だけを説く小乗仏教

に対して、大乘仏教は、「一切衆生は如来蔵を有する」⁽⁷⁾「衆生が如来を受胎し、如来がそこから誕生する」といい、「衆生が仏にならずば、我も正覺をとらじ」という。すな

わち法蔵菩薩は、阿弥陀仏の化身であるが、四八の願をかけて、この世で一番くだらない者が成仏するのではなくては、自我は成仏しないと誓った。その本願の成仏によって、今は西方浄土から無量寿、無量光を説法しているというが、これが阿弥陀仏である、と『大無量寿經』は説いている。⁽⁸⁾

すなわちこれが慈悲である。「慈悲は仏道の根本なり」といわれるとおり、それは仏教の核心であり、仏そのものである。仏は慈悲によって凡夫を救うものだからである。慈悲は、「語から成る。慈はサンスクリット語の *maithi* (或いは *maita*) であって、語源的には「友情」の意味の *mira* から来た語である。従って慈は真実の友情の意味である。悲はサンスクリット語の *Karunā* から来た語であって、「同情、あわれみ、なさけ」の意味をもつ。従って慈は同朋に利益と安樂をもたらそうとすることであり、悲は同朋から不利益と苦を除去しようとするのである。⁽⁹⁾

曇鸞は「苦を抜くを慈といい、樂を与うるを悲という。⁽¹⁰⁾……」というが、何れにしても「抜苦与樂」が慈悲である。

従って慈悲は往相態だけでは成り立たない。それは真如が一切衆生にまで達した姿であり、還相態として如来した仏でなくてはならない。慈悲行(菩薩行)は、普賢と観音の様相において働く。普賢菩薩は、人間の罪障を知り、それを取り除く権化、智慧者である。観音菩薩は、その守護によって、危害が自らに及ばないようにする慈悲の主である。これら二菩薩は、菩薩行の象徴として、衆生済度を成就する。菩薩は「随処為主」を實踐する者であるから、一切衆生に即応して、慈悲(抜苦与樂のわざ)を行う。慈悲は「無量」でなくてはならない。⁽¹¹⁾この回向利他が仏教福祉の精神である。

科学主義と仏教

デカルトによれば、物体は延長実体である。道具や機械は人間理性の延長線上にある。しかしそれは人間から切り

離された実体である。機械は多くの部品から成るが、その部品の一つには何の意味もない、単なる物である。それが組み合わされて一個の存在として動き始めたとき、それは自然の法則性に従うが、その法則は人間に理解することができる。法則は普遍的なものであって、普遍的法則に従って、一つの機械が幾らでも同一規格の機械を生産すること大量生産ができるようになった。

近代科学が神から奪ったものは、普遍性だけではない。永遠性もそうである。かつてユダヤ・キリスト教世界においては、神は永遠者であるのに対して、人間は有限者であった。聖界は永遠で、俗界は有限であった。神を立てない宗教（仏教）が支配的な世界においては、現在の此処において、宇宙とその始源における神秘の場——そこは偉大なる力（仏性）が働く場であって、世界の中心の場——へ永遠に回歸する。その回歸運動をたえず循環的に繰り返すことが永遠である。信心とはそのことである。往相・還相の二種回向は、浄土との間においてこの永遠のくり返しである。その永遠回歸によって、超人間的、超自然的なもの、すなわ

ち生命の根源的な生産的なものとしての聖（仏性）を回復することによって、宇宙、生命、社会をたえず更新する。具体的な過去と未来を否定し、俗なるものを破壊することによって、たえず循環する信の現在を造り出す⁽¹²⁾。

ところが、現在の信と仏法を破壊し、覆うことによって新しい世界を創り出そうとするものが出現した。それが科学主義の世界観である。⁽¹³⁾科学主義は歴史意識によって支配されている。それは世俗的な世界しかないと考えられるものであるが、仏法による宗教生活は、俗的なものとは相反する生活であるから、現代都市社会の歴史意識は宗教から見れば、事実を明らかにしているとはいえない。

科学主義（scientism）は、科学が万能であることを主張することによって一種の宗教（疑似宗教）の様相を呈している。しかしそれは墮落した人間の宗教である。すなわちそれは歴史とその進歩を自己と同一視するからであって、歴史の進歩はその原型たるべき極楽浄土の信とその回復作用を究極的に否定し、破壊するものであるから、それを墮落という。すなわちそれは信心する人間存在を単に前

歴史的な精神状態に過ぎないものであると見ると共に、弥陀の不可思議を否定するから、現代は非宗教的社会になっている。その代りに現代人は自らを歴史の主題とし、その動因と見なして、超越的な働きを否定し、最後の神や仏を殺すまでは、自分が真に自由な者になることができないと考える。そこにある歴史意識は、現代人が俗的なものを選択した結果であり、俗の産物であるから、歴史的發展は仏法からの墮落形態であり、その制約であり、仏法に対する究極的な障害物である。

以上で解るとおり、仏教は現在の一点において、浄土への往相と、浄土からの還相の円環作用の永遠の繰返しにおいて成仏することを目的としているが、近代科学は、歴史の始源から終末に向って、たえず開発し、進歩することを旨とする直線運動を行っている。それは、仏法からまず離れて行く運動であるところに墮落の様相がある。科学の開発は、ビッグ・ビジネスとして利潤を生む。科学者には意外に保守的な体質の人が多いのは、それが理由ではなからうか。それは一つの末法の兆しである。しかし末法

思想や終末論には、文明を制禦して、それを秩序付けて行く、ブレイキ的な働きがあり、それがあつたことは、他面から見るならばその文明が、健康なものである。親鸞が「正像末の三時には、弥陀の本願ひろまり。」⁽¹⁵⁾といい、日蓮が「正法一千年、像法一千年、二千年過ぎて末法の始に法華經の怨敵三類あるべし」⁽¹⁶⁾というとおりである。終末論や末法思想は、動乱や社会不安の時代に現われる。そういう時代は暗黒であつて、救済が必要だからである。

社会福祉と浄土思想

『厚生白書』によれば、福祉の内容は、児童福祉、家庭福祉、心身障害者の福祉、老人福祉、社会福祉施設とそのサーヴィス、戦没者の遺族、戦傷者の援護である。⁽¹⁷⁾ すなわち福祉 (welfare) とは助けが必要な人に、それを与え、保護し、その人の生活を成り立たしめることである。従つてそれは仏教の実践そのものであるが、それを個人で行うよりも、社会で行つた方がより有効であるし、その問題が社会的である場合が多いから、それは社会福祉 (social

welfare, social work, social case work) の問題として取り扱われる⁽¹⁸⁾。しかしその場合に福祉の対象者の生活困難な状況は、心理的要因⁽¹⁹⁾、生理的要因等を心理学や医学によって解消できたとしても、それだけでは解消し切れない問題が残る。むしろ或る目的のために一心不乱に突進する人間の態度は、中性的、無倫理的であって、それを行う科学者の成果は、無倫理的、無宗教的なものである⁽²⁰⁾。

かつて仏教は開化のシンボルであり、社会福祉を伴った国家鎮護の役割を果たした。十九世紀半ば以降においては、それを自然科学が担い、しかもその科学は真理の探究よりも、科学の機能性を判断の基準とした科学主義に陥ったところに、その欠点を暴露することになったのではないかと思われる。しかも科学が資本の要求に利用され、利潤の獲得のために役立つという形で発展したところに問題がある。そこに批判されるべきは科学そのものではなくて、それを取り扱う人の問題であり、職業倫理の問題である。たとえば医学は人間が最も弱く、悲しい状況にあるときに、医師はその人間に対応して、その問題の解決に取り組まなくては

ならない。緒方洪庵の師、杉田成卿はフーヘランドの『医戒』を訳したが、その最初に「病メル者ヲ見テコレヲ救ハムト欲スル情意、是即医術ノ由テ起ル所ナリ」とある。緒方洪庵はその書物を要約して『扶氏医戒之畧』を書き、自戒したという。これが医師の職業倫理の基礎である。医学は単なる理性だけの学ではなくて、それを学ぶ人の情意がなくてはならないことを示している。

ロバート・ベラー(Robert N. Bellah, 1927-)は、『徳川時代の宗教』(Tokugawa Religion, Free Press, Chicago, 1961)において、徳川時代が終るまでは、日本には近代化の準備すらなかったという。たとえば朱子学は政治原理として用いられ、これは一種の世俗化であって、仏教僧侶を非生産的な遊民と見ることによって排仏論となえたが、儒教は伝統社会と基本的に結び付いており、明治以後の西洋化としての近代化とその文化構造が異っていることを指摘している。これはまさに西洋化＝科学主義化、産業主義化を規準とした観方であって、それをこそ私はここで批判しているのである。

それに対して、ホイジンガやカイヨワは、遊びこそ人間の本質であると定義して、遊びとは自由で非生産的なものであり、日常的な活動に対して、非日常的な活動であるが、特定の時間、空間に限られたルールによる闘争（アゴーン）と、運にすべてを賭けるもの（パイディア）があることをその特質として掲げている⁽²¹⁾。前者には技能の訓練を必要とするが、後者にはそれは要らない。たとえば野球のゲームには、野球場という特定の間があり、プレーヤーは、一定の時間内に自らの磨いた技能をもってそれにのぞむ。そこには一定のルールがあつて勝負が決まる。しかし野球のプレーヤーもお護りを懷中にしのばせたり、勝ち運にのつていると思われるときには、ひげをのばしたままでゲームにのぞむという。試験という学問の勉強だけによつて事が決まると思われる事柄に対しても、おみくじや、占師のいう言葉にきき従う面がある。剣道においても、わざをみがく反面では、負けた場合に、それは運がわるかつたという。このように遊びにおいては技能と運の両者が結び付いている場合が多い。

従つて人間がホモ・ファールであるのは、人生の一部分である筈であるのに、それが人生の全体を覆つてしまつたところに、近代人の不幸と問題性がある。ホイジンガにいわしめれば、ホモ・ルーデンス（遊ぶ人間）こそが人間の本質である。そしてそこに福祉が取り上げられる出発点がある。

しかしだからといって、科学技術は諸悪の根源であるとする人々の意見には同意しない。福祉において、人間を神と結び、成仏させる体系と、理性によつて自然、世界と人間を結ぶ体系は共存しなくてはならない。その共存においては科学技術も必ず善に向ひ、善を実現させる有効な道具となるであろう。科学技術の成果はつねに資本の要求に利用され、利潤の獲得という経済的要求に対応するものとして発達して来たところに問題があつたのだから、その点を改めて用いればよい。

社会福祉とは、社会関係の不調和や欠損状態に働きかけるもの⁽²²⁾だというが、その対象である個人の生活の困難は、

それだけで説明できるものではない。社会福祉は保護事業や救貧事業だといひ、そこにおける社会制度が問題にされる場合が多い。素よりその事柄が大問題であることは間違いないが、個人が現実生き抜く個人の主体的な社会関係の問題の解決が大切であつて、個人の生活において遭遇する障害の除去に保護や救済が関わらなくてはならない。すなわち社会学も経済学も法学も、心理学も宗教も、その各々の視点から、この事柄にたずさわるのが大切である。すなわち社会福祉は、その対象者の個人の立場から、あらゆる関連の問題を解明しなくてはならない。

しかし社会福祉の対象者同志の間でも理解し合えない事柄があるし、その対象者の主観的な感情や、願ひが、社会的に納得し難いこともありうる。従つて、社会福祉はその対象者の見方や感じ方をただ単に代弁するだけのものではない。そこには普遍的な合法則性がなくてはならず、その認識方法は科学的でなくてはならない。しかし普遍的合法則性は宿命論ではない。人間は単なる物件としての手段や道具でもない。他人をものとして使用するという思考法に

おいては、倫理的、宗教的世界は失われる。人格こそ目的である。一切の外的な影響力を退けて、意志の法則に従うことを自己に課する、その無条件の定言命令が必要である。他の人がやっているかどうかには関わりがない。他人が誠実でなくても、誠実であるべき人間の自由こそが、その法則が成り立つ根拠である⁽²³⁾。そこに社会福祉の方法として、ソーシャル・ケースワークに登場する「精神力学」⁽²⁴⁾「精神力動」(Psycho-dynamics)という概念の根拠がある。

すなわち人間の行為的世界は、ホワイトが『組織の中の人間』に取り上げるような社会の圧倒的な組織化の体制が、個々人を画一化し、無力化するものではない⁽²⁵⁾。それに対しては社会や歴史の法則があり、理性意志の当為(Golten)が未だ息付いている。すなわち人間の行為には、物件の因果のカテゴリールによつては捉え切れないものがある。すなわちそれは社会福祉にたずさわる個々人と、対象者としての個々人の主体性——格率(Maximen)との関わりの問題である。

浄土思想は、死の問題とユートピア思想を取り扱ふとこ

ろにその特色がある。しかも万民の本願思想がその基本である。菩薩は本願の上に成り立つものである。そこにはその思想と共に実践がなくてはならない。それは願をかけて菩薩に成ることである。衆生の日常生活において、この世界的な形で理想世界をつくることである。そういう世界が、キリスト教のように神に与えられて既にあるのではない。

ユートピアは法蔵菩薩がつくるものである。それは各人がつくと共に、共同の営みとして行われる。それが念仏である。中国の庶民は、南無阿弥陀仏という言葉に呪力を感じたし、日本においてもミロクは、世直しの仏という形で信仰されたが、元来は、中国では、念仏は心を集中する禅定の方法として考えられた。従ってそれは禅淨双修、觀仏三昧と念仏三昧の双修であった。法然上人はそこから口称念仏の専修を選択された。知恩院の本堂に安置されるのは阿弥陀仏ではなくて法然上人であって、阿弥陀は横の堂にあるが、そこには意味がある。危機、変革の時代に、その危機意識を自らに引き受けて、妙法一乗をさとる。これは日蓮その他の鎌倉仏教の祖師たちにも共通している選

択思想である。愚者のためには、淨土教でなくてはならぬというところで、学者も聖もそこに総合したのが、法然淨土教であろう。

ハミルトンは、社会福祉における「受け入れ」(acceptance)は、「他の人をそのあるがままに、その人が如何なる境遇にあらうとも、どのような敵意の態度を示しても、その人が困窮の状態にある限り、受け入れることである」と述べている。更に彼は「自分は受け入れられているのだ。自分の要求は自分の要求として認められている、と対象者が感じうるような心地よい雰囲気ケース・ワーカーがづくり出す限り、そして対象者のエネルギーが自己弁護や失敗感や意志の葛藤で消えうされない限り、彼は一種の『関係』(relationship)の中にあることを自ら体験することになる」といっている。そしてここに仏教が社会福祉において果た役割があるように思われる。

(註)

- (1) スジャトモコ『開発と自由』サイマル出版会、一九八〇年、一一四—一五頁参照。Cf. Soedjatmoko, Development and Freedom, The Simul Press, Inc., 1980, p. 61.
- (2) ネイスビッツ『メガトレンド』三笠書房、一九八四年。その後、この書物の主旨に基いて、訳者の竹村健一は『日本のメガトレンド』三笠書房、一九八五年を出版した。
- (3) ネイスビッツ、同所。
- (4) デカルト『方法序説』岩波文庫。
- (5) 龍樹『根本中頌』劈頭。
- (6) Cf. Edgerton, Buddhist Hybrid Sanskrit Dictionary「一つのが、他のものに依存して生じること」とも説かれている。
- (7) 山口益『般若思想史』一〇八頁参照。
- (8) 『大智度論』第二七卷、大正大藏經三三五卷、二五六頁以下参照。
- (9) 中村元『慈悲』平楽寺書店、一九七三年、二〇頁。
- (10) 『往生論註』下、『大正大藏經』四〇卷、八四二頁中。
- (11) 中村、前掲書、三七頁参照。阿弥陀の阿(a)は否定の意、弥陀(mita)は「量られる」ことであるから、阿弥陀は「無量」の意である。
- (12) エリノー・ミレーア(Mircea Eliade)の『永遠回帰の神話』(Myth of the Eternal Return; Cosmos and History, Harper)等で彼が論じたことを私なりに解釈してまとめた。

た。

- (13) 科学主義は、科学を絶対的なものとする哲学である。これは物事が「如何に」(how)あるかを探究する科学そのものではない。
- (14) これは「仏殺し」「神殺し」という場合の物件化され、体制化された神の概念の否定という意味ではない。神、仏を否定することによって、自らが神になる egocentrism である。
- (15) 親鸞『正像末』『浄土和讃』。
- (16) 日蓮『開目抄』岩波文庫。
- (17) 厚生省『昭和六十一年、厚生白書』大蔵省印刷局。
- (18) 船曳宏保『現代社会福祉原論』新評論、一九七九年。
- (19) 船曳、同書、六二頁以下参照。
- (20) 吉田光邦『技術文明と宗教』日本経済新聞社、一一頁以下参照。
- (21) ホイジンガ『ホモ・ルーデンス』中公文庫、昭和五十八年版。
- (22) 岡村重夫『全訂社会福祉学総論』柴田書店参照。
- (23) インマヌエル・カント『実践理性批判』岩波文庫参照。
- (24) 船曳、前掲書、一〇八頁。
- (25) Cf. Gordon, Hamilton, Theory and Practice of Social Work, Columbia University Press, 1951.
- (26) Ibid., p. 43.